Etapes de la pensée sociologique

Raymond Aron

(IIe partie)

Les fondateurs

Charles – Luis de Secondat
Baron de Montesquieu

Suite du numéro précédent

J'en arrive maintenant à la troisième étape de mon interrogation sur la démarche de Montesquieu. Dans quelle mesure va-t-il au-delà de la sociologie analytique et de la pluralité des causes? Comment parvient-il à reconstituer l'ensemble?

Je crois que, dans la mesure où il y a dans *L'Esprit des lois* une conception synthétique de la société, celle-ci se trouve au livre XIX, consacré à l'esprit général d'une nation.

« Plusieurs choses, écrit Montesquieu, gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte.

« A mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominent presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome. » (*E. L.*, liv. XIX, chap. 4; *O. C.*, t. II, p. 558.)

Ce texte mérite commentaire. Au premier paragraphe figure la pluralité des causes, avec à nouveau une énumération apparemment empirique plutôt que systématique. Ces choses qui gouvernent les hommes sont, les unes des phénomènes naturels, comme le climat, les autres des institutions sociales, comme la religion, les lois ou les maximes du gouvernement; les autres sont la tradition, la continuité historique, caractéristique de toute société, ce que Montesquieu appelle les exemples des choses pas-

sées. Toutes ces choses ensemble forment l'esprit général. Celui-ci n'est donc pas une cause partielle, comparable aux autres, mais une résultante de l'ensemble des causes physiques, sociales et morales.

L'esprit général est une résultante, mais c'est une résultante qui permet de saisir ce qui constitue l'originalité et l'unité d'une collectivité donnée. Il y a un esprit général de la France, un esprit général de l'Angleterre. On passe de la pluralité des causes à l'unité de l'esprit général, sans que celui-ci exclue les causalités partielles. L'esprit général n'est pas une cause dominante, toute-puissante qui effacerait le reste. Ce sont les caractéristiques qu'acquiert à travers le temps une collectivité donnée, par suite de la pluralité des influences qui se sont exercées sur elle.

A quoi Montesquieu ajoute une autre proposition, qui logiquement n'est pas impliquée par les deux précédentes, à savoir qu'au cours de l'histoire il se peut qu'une cause devienne progressivement prédominante. Ainsi se trouve esquissée une théorie encore aujourd'hui classique, à savoir que, dans les sociétés archaïques, la domination des causes matérielles est plus contraignante que dans les sociétés complexes ou, comme lui-même aurait dit, civilisées.

Probablement aurait-il affirmé que, dans le cas de vieilles nations, la France ou l'Angleterre, par exemple, l'action des causes physiques, du climat ou du terrain, est faible, comparée à l'action des causes morales. A un certain moment de l'histoire, une certaine cause met sa marque et impose son empreinte sur la conduite d'une collectivité.

J'ai tendance à croire que notre auteur appelle esprit général d'une nation ce que les anthropologues américains appellent la culture d'une nation, c'est-à-dire un certain style de vie et des relations en commun, qui est moins une cause qu'un résultat — résultat de l'ensemble des influences physiques et morales qui, à travers la durée, ont modelé la collectivité.

Il y a cependant, implicitement ou explicitement, chez Montesquieu, deux idées possibles de synthèse. L'une serait l'influence prédominante du régime politique et l'autre l'esprit général d'une nation.

Pour la première idée, celle de l'influence prédominante des institutions politiques, on peut hésiter entre deux interprétations. Ou il s'agit d'une influence prédominante au sens causal du terme, ou il s'agit d'une influence prédominante par rapport à ce qui intéresse avant tout l'observateur, comme nous dirions en langage moderne par rapport à nos valeurs, c'est-à-dire à la hiérarchie d'importance que nous établissons entre les aspects de l'existence collective.

Entre ces deux interprétations, les textes ne permettent pas de choisir catégoriquement. Il semble souvent que Montesquieu les admette toutes deux simultanément. Il tient que, parmi les causes qui agissent historiquement, les institutions politiques exercent l'action majeure. Et si on lui avait posé la question ou formulé l'objection : action majeure par rapport à quoi? il aurait probablement répondu : par rapport à la grandeur des nations, par rapport à leur fortune et à leur infortune, c'est-à-dire finalement par rapport à ce qui constitue l'objet privilégié de la curiosité scientifique.

Quant à l'esprit général d'une nation, il rejoint la théorie des institutions politiques des premiers livres, puisqu'un régime ne se maintient que dans la mesure où le sentiment dont il a besoin existe dans le peuple. L'esprit général d'une nation est ce qui contribue le plus à entretenir ce sentiment ou principe, indispensable à la durée du régime.

L'esprit général d'une nation n'est pas comparable à la volonté créatrice d'une personne ou d'une collectivité. Il ne ressemble pas au choix existentiel de Kant ou de Sartre, décision unique qui est à l'origine de la pluralité des actes ou des épisodes d'une existence individuelle ou collective. L'esprit général d'une nation, c'est la manière d'être, d'agir, de penser et de sentir d'une collectivité particulière, telle que l'ont faite la géographie et l'histoire.

En définitive, il remplit deux fonctions : il permet le regroupement des explications partielles sans représenter une explication ultime qui engloberait toutes les autres et il permet d'aller de la sociologie politique à la sociologie du tout social.

Montesquieu écrit ainsi : « Les peuples des îles sont plus portés à la liberté que les peuples du continent. Les îles sont ordinairement d'une petite étendue; une partie du peuple ne peut pas être si bien employée à opprimer l'autre; la mer les sépare des grands empires, et la tyrannie ne peut pas s'y prêter la main; les conquérants sont arrêtés par la mer, les insulaires ne sont pas enveloppés dans les conquêtes et ils conservent plus aisément leurs lois. » (*E. L.*, liv. XVIII, chap. 5; *O. C.*, t. II, p. 534.) Plusieurs de ces phrases sont discutables, mais il ne s'agit ici que de dégager la méthode de Montesquieu. Or, dans ce chapitre, nous voyons comment une certaine situation géographique favorise une sorte d'institutions politiques sans la déterminer.

Le chapitre 27 du livre XIX également, qui a pour titre : « Comment les lois peuvent contribuer à former les mœurs, les manières et le caractère d'une nation » et qui concerne l'Angleterre, montre, si on le lit après le chapitre 6 du livre XI consacré à la constitution britannique, comment la théorie du principe

rejoint la théorie de l'esprit général d'une nation, et comment les explications multiples, partielles, peuvent être regroupées dans l'interprétation globale d'une collectivité donnée, sans que cette interprétation totalisante soit en contradiction avec la pluralité des explications partielles.

Les faits et les valeurs.

La question fondamentale de toute sociologie historique pourrait se formuler de la manière suivante : le sociologue est-il condamné à observer la diversité des institutions sans porter de jugement de valeur sur les unes ou les autres? Autrement dit, doit-il expliquer l'esclavage, aussi bien que les institutions libérales, sans avoir le moyen d'établir une discrimination et une hiérarchie entre les mérites, moraux ou humains, d'une institution ou d'une autre? Deuxièmement, dans la mesure où il constate une diversité d'institutions, est-il contraint de passer en revue cette diversité sans l'intégrer en un système, ou bien peut-il, par-delà la diversité, trouver des éléments communs? Ces deux antithèses ne se recoupent pas exactement. Mais, sans être équivalentes, elles peuvent se rejoindre, si les critères qui déterminent nos jugements de valeur sont simultanément des critères universellement valables.

Pour analyser ces problèmes, le mieux est de partir d'une notion centrale dans *L'Esprit des lois*, à savoir la notion de loi elle-même. Après tout, le grand livre de Montesquieu s'appelle *L'Esprit des lois*, et c'est dans l'analyse de *la* notion ou *des* notions de loi que nous trouvons la réponse aux problèmes que je viens de formuler.

Le terme de loi, pour nous modernes, formés par la philosophie de Kant et la logique enseignée dans les classes, a deux significations. La loi peut être un commandement du législateur, un ordre donné par l'autorité compétente, qui nous oblige à faire ceci ou à ne pas faire cela. Appelons ce premier sens la loi-commandement et précisons que la loi-commandement, la loi positive, la loi du législateur, diffère des mœurs ou des manières en ce qu'elle est explicitement formulée, alors que les obligations ou les interdits des mœurs ne sont pas élaborés, ne sont pas codifiés, ne comportent pas en général le même type de sanction.

On peut entendre également par loi un rapport de causalité entre un déterminant et un effet. Par exemple, si nous affirmons que l'esclavage est une conséquence nécessaire d'un certain climat, nous avons une loi causale, établissant un lien constant entre un

milieu géographique de type déterminé et une institution particulière, l'esclavage.

Or Montesquieu écrit qu'il ne « traite point des lois, mais de l'esprit des lois ». Les lois positives, affirme-t-il, « doivent être relatives au physique du pays, au climat glacé, brûlant ou tempéré; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin, elles ont des rapports entre elles; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur; avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce qu'on appelle l'Esprit des Lois » (*E. L.*, liv. I, chap. 3; *O. C.*, t. II, p. 238).

Montesquieu cherche donc les lois-causales qui rendent compte des lois-commandements. D'après ce texte, l'esprit des lois, c'est précisément l'ensemble des rapports que les lois-commandements des diverses sociétés humaines ont avec les facteurs susceptibles de les influencer ou de les déterminer. *L'Esprit des lois* est l'ensemble des rapports de causalité rendant compte des lois-commandements. Mais du fait que nous employons, et que Montesquieu emploie le terme de loi dans ces deux sens, il risque de s'introduire des malentendus et des difficultés.

Si la pensée de Montesquieu se ramenait aux formules précédentes, l'interprétation en serait facile. Les lois-commandements seraient l'objet de l'étude, et les rapports de causalité l'explication des lois-commandements. Si cette interprétation était exacte, Montesquieu serait conforme au portrait qu'en donnent Auguste Comte et aussi certains interprètes modernes. L. Althusser, par exemple, tient que Montesquieu aurait dû penser ainsi, à supposer même qu'il ne l'ait pas fait [17]. Dans cette hypothèse, tout serait simple. Montesquieu admettrait une philosophie déterministe des lois. Cette philosophie constaterait la diversité des législations et l'expliquerait par la multiplicité des influences qui s'exercent sur les collectivités humaines. La philosophie du déterminisme se combinerait avec la philosophie de la diversité indéfinie des formes d'existence collective. Montesquieu se bornerait à tirer de l'étude causale des conséquences pragmatiques en présupposant les objectifs du législateur.

Il y a d'ailleurs des textes bien connus qui vont dans ce sens. Ainsi :

« Je n'écris point pour censurer ce qui est établi dans quelque

pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes; et on en tirera naturellement cette conséquence qu'il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un État... Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois, qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l'on se trouve, je me croirais le plus heureux des mortels. » (Préface *E. L. : O. C.*, t. II, p. 230.)

Certes, ce texte est dans la préface de *L'Esprit des lois* et peut s'expliquer par des considérations d'opportunité. Mais il n'en reste pas moins que, dans la mesure où Montesquieu aurait eu une philosophie rigoureusement déterministe, il pourrait être aussi rigoureusement conservateur. Si l'on suppose que les institutions d'une collectivité sont nécessairement déterminées par un ensemble de circonstances, il est facile de glisser à la conclusion que les institutions existantes sont les meilleures possibles. Il resterait à savoir s'il faut ajouter : dans le meilleur ou le pire des mondes possibles.

Cela dit, il y a aussi dans Montesquieu des textes nombreux où sont formulés des conseils aux législateurs.

Les conseils aux législateurs, il est vrai, ne sont pas contradictoires avec une philosophie déterministe et particulariste. Si une institution s'explique par une certaine influence, on est en droit de chercher ce qu'il faudrait faire pour atteindre certains objectifs. Par exemple, si on a montré que la législation est issue de l'esprit d'une nation, il est logique d'en tirer le conseil : adaptez les lois-commandements que vous allez établir à l'esprit de cette nation. Le chapitre célèbre sur l'esprit de la nation française se termine par le conseil : « Laissez-lui faire les choses frivoles sérieusement, et gaiement les choses sérieuses. » (*E. L.*, liv. XIX, chap. 5; *O. C.*, t. II, p. 559.) De même lorsqu'un régime a été ramené à sa nature et à son principe, il est facile de montrer quelles lois sont appropriées au régime. Par exemple, si la république est fondée sur l'égalité des hommes, on en tire logiquement la conséquence que les lois de l'éducation ou les lois économiques doivent favoriser le sens de l'égalité ou prévenir la formation des grandes fortunes.

La philosophie déterministe n'exclut pas que l'on donne des conseils, si ces conseils restent relatifs à une situation géographiquement donnée, ou à l'esprit d'une nation, ou à la nature du régime. Autrement dit, ce sont des impératifs conditionnels ou hypothétiques. Le législateur se place dans une conjoncture donnée et formule des commandements qui s'imposent dans la mesure où il veut, soit maintenir un régime, soit permettre à la nation de

prospérer. Ces sortes de conseils sont de l'ordre de ce que Lévy-Bruhl aurait appelé l'art rationnel, tiré de la science; ce sont les conséquences pragmatiques d'une sociologie scientifique.

Mais il y a dans *L'Esprit des lois* beaucoup d'autres textes où Montesquieu formule, non pas des conseils pragmatiques au législateur, mais des condamnations morales de telle ou telle institution. Les textes les plus célèbres sont les chapitres du livre XV relatifs à l'esclavage, ou encore le chapitre 13 du livre XXV intitulé : « Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal », texte de protestation éloquente contre l'Inquisition. Maintes fois Montesquieu donne libre cours à son indignation contre telle ou telle modalité d'organisation collective.

Dans tous ces morceaux, il juge, et juge non pas en sociologue, mais en moraliste.

On peut expliquer ces protestations en disant que Montesquieu est un homme, et pas seulement un sociologue. Sociologue, il explique l'esclavage. Quand il s'en indigne, c'est l'homme qui parle. Quand il condamne ou plaide, il oublie qu'il est en train d'écrire un livre de sociologie.

Mais cette interprétation, qui renverrait les jugements moraux à Montesquieu homme, et non pas à Montesquieu savant, est en contradiction avec certains des textes les plus essentiels, ceux du premier livre de *L'Esprit des lois*, où Montesquieu fait une théorie des diverses sortes de lois.

Dès le chapitre 1 du Livre I, Montesquieu affirme qu'il y a des rapports de justice ou d'injustice antérieurs aux lois positives. Or, si l'on va jusqu'au bout de la philosophie de la particularité et du déterminisme, on dira que ce qui est juste ou injuste est constitué comme tel par les lois positives, par les commandements du législateur, la tâche du sociologue étant purement et simplement d'étudier ce que les législateurs, aux différents siècles et dans les différentes sociétés, ont tenu pour juste et pour injuste. Montesquieu affirme très explicitement qu'il en est autrement : « Il faut avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit », ou encore : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » (*E. L.*, liv. L, chap. 1; *O. C.*, t. II, p. 233.)

Autrement dit, et si nous prenons au sérieux cette formule de Montesquieu, celui-ci croit à des rapports d'équité, à des principes de justice antérieurs aux lois positives et universellement valables. Ces rapports d'équité antérieurs à la loi positive sont, « par exemple, que, supposé qu'il y eût des sociétés d'hommes, il serait juste de se conformer à leurs lois, que s'il y avait des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un autre être, ils devraient en

avoir de la reconnaissance, que si un être intelligent avait créé un être intelligent, le créé devrait rester dans la dépendance qu'il a eue dès son origine, qu'un être intelligent qui a fait du mal à un être intelligent mérite de recevoir le même mal, et ainsi du reste » *(Ibid.)*.

Cette énumération ne présente pas de caractère systématique. Mais on y voit qu'au fond tout se réduit à deux notions, celles d'égalité humaine et de réciprocité. Ces lois de la raison, ces lois suprêmes sont fondées sur l'égalité naturelle des hommes et les obligations de réciprocité qui découlent de cette égalité fondamentale.

Ces lois antérieures aux lois positives, manifestement, ne sont pas des lois causales, mais des lois-commandements, qui n'ont pas pour origine la volonté de législateurs particuliers mais sont consubstantielles à la nature ou à la raison humaine.

Il y aurait donc une troisième sorte de loi. En dehors des lois positives, décrétées dans les différentes sociétés, en dehors des lois causales établissant des rapports entre ces lois positives et les influences qui agissent sur elles, il existe des lois-commandements, universellement valables et dont le législateur est inconnu, à moins que ce ne soit Dieu lui-même, ce que Montesquieu laisse entendre, sans que l'on puisse affirmer que telle soit sa pensée profonde.

Nous arrivons ainsi au problème central de l'interprétation de *L'Esprit des lois*.

Il est en effet possible de considérer que ces lois naturelles, ces lois de la raison universellement valables, ne peuvent pas trouver place dans la pensée originale de Montesquieu. Celui-ci les aurait conservées, soit par prudence, soit par habitude, les révolutionnaires étant toujours, par un côté, plus conservateurs qu'ils ne le croient. Ce qui serait révolutionnaire, chez Montesquieu, ce serait l'explication sociologique des lois positives, le déterminisme appliqué à la nature sociale. La logique de sa pensée ne comporterait que trois éléments : l'observation de la diversité des lois positives, l'explication de cette diversité par les causes multiples, et enfin les conseils pratiques donnés au législateur en fonction de l'explication scientifique des lois. En ce cas, Montesquieu serait un vrai sociologue positiviste, qui explique aux hommes pourquoi ils vivent d'une certaine façon. Le sociologue comprend les autres hommes mieux que ceux-ci ne se sont compris eux-mêmes, il découvre les causes qui rendent compte de la forme propre prise par l'existence collective sous les différents climats et aux différents siècles, il aide chaque société à vivre conformément à sa propre essence, c'est-à-dire conformément à son régime, à son climat, à son esprit

général. Les jugements de valeur sont toujours subordonnés à l'objectif que l'on se donne et qui est tout au plus suggéré par la réalité. Dans ce schéma ne trouvent pas place les lois universelles de la raison ou de la nature humaine. Le chapitre 1 du livre I de *L'Esprit des lois* serait sans conséquence, ou bien serait une survivance, dans la doctrine de Montesquieu, d'une façon de penser traditionnelle,

Personnellement, je ne crois pas que cette interprétation rende justice à Montesquieu. Je ne pense pas que l'on puisse expliquer uniquement par la prudence le chapitre premier du livre I. D'autre part, je ne suis pas convaincu que cette philosophie intégralement déterministe ait jamais été pensée jusqu'au bout par personne. Car, si on allait jusqu'au bout de cette sorte de philosophie, on ne pourrait, de manière universellement valable, rien dire pour apprécier les mérites comparés de la république et du despotisme. Or Montesquieu, certainement, veut à la fois expliquer la diversité des institutions et conserver le droit de porter un jugement sur cette diversité.

Quelle est donc la philosophie à laquelle il tend, plus ou moins confusément?

Montesquieu voudrait, d'une part expliquer causalement la diversité des lois positives, et, deuxièmement, disposer de critères universellement valables, susceptibles de fonder des jugements de valeur ou de moralité relatifs aux institutions considérées. Ces critères, tels qu'il les formule, sont extrêmement abstraits et se ramènent tous à une notion d'égalité ou de réciprocité. Finalement les institutions qu'il condamne radicalement, l'esclavage ou le despotisme, sont à ses yeux contraires aux caractères de l'homme en tant qu'homme. Ce sont des institutions qui contredisent les aspirations naturelles de l'homme.

Mais la difficulté est de situer ces lois-commandements, universellement valables, dans une philosophie qui, à certains égards, reste une philosophie déterministe.

Comme solution, Montesquieu suggère, dans le chapitre premier du livre I, une sorte de hiérarchie des êtres, depuis la nature inorganique jusqu'à l'homme. « Tous les êtres ont leurs lois; la Divinité a ses lois; le monde matériel a ses lois; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois; les bêtes ont leurs lois; l'homme a ses lois. » (*O. C.*, t. II, p. 232.) Lorsqu'il s'agit de la matière, ces lois sont purement et simplement des lois causales. Dans ce cas, il s'agit de lois nécessaires, qui ne peuvent être violées. Lorsqu'on arrive à la vie, les lois sont aussi des lois causales, mais d'une nature plus complexe. Enfin, quand on parvient à l'homme, ces lois, nous dit Montesquieu, s'imposant à un être intelligent, peuvent être violées, parce que la liberté va avec l'in-

telligence. Les lois relatives à la conduite humaine ne sont plus du type de la causalité nécessaire.

En d'autres termes, la philosophie qui permet la combinaison de l'explication scientifique des lois positives avec le maintien d'impératifs universellement valables est une philosophie de la hiérarchie des êtres entraînant une diversité des lois, hiérarchie qui va de la nature inorganique, commandée par des lois invariables, à l'homme soumis à des lois rationnelles, qu'il est capable de violer.

D'où une formule qui a toujours paru paradoxale : « Il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique, car quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur. Et d'un autre côté il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. » (*E. L.*, liv. I, chap. 1; *O. C.*, t. II, p. 233.) Ce texte semble poser une infériorité du monde intelligent par rapport au monde physique, puisque les lois du monde intelligent, les lois rationnelles qui commandent aux êtres intelligents, peuvent être violées. En fait, le philosophe n'est pas obligé de considérer la violation possible des lois rationnelles comme une preuve de l'infériorité du monde intelligent par rapport au monde physique, il peut y voir, tout au contraire, l'expression et la preuve de la liberté humaine.

On peut accuser Montesquieu, à propos de cette conception de la hiérarchie des êtres et de l'hétérogénéité des lois selon la nature des êtres, de confondre les deux notions de lois causales et de lois-commandements. La théorie de la hiérarchie des êtres semble mettre dans le même genre les lois nécessaires de la matière, les lois du mouvement et les lois-commandements de la raison.

Je ne crois pas que Montesquieu fasse cette confusion. Il fait la différence entre les lois positives établies par un législateur, les relations causales qui se trouvent dans l'histoire comme dans la nature et enfin les lois universellement valables, intrinsèquement liées à la raison. Il voudrait simplement trouver une philosophie qui lui permît de combiner l'explication déterministe des particularités sociales avec des jugements moraux et philosophiques qui seraient universellement valables.

Lorsque L. Althusser reproche à Montesquieu cette référence aux lois universelles de la raison et propose de se contenter de l'explication déterministe des lois dans leur particularité et des conseils pratiques tirés de cette explication déterministe, il le fait en marxiste. Or, si le marxisme condamne la référence aux lois universelles de la raison, c'est qu'il en trouve l'équivalent

dans le mouvement de l'histoire vers un régime qui accomplirait toutes les aspirations des hommes et des siècles passés.

En fait, les uns dépassent la philosophie déterministe par l'appel à l'avenir, les autres grâce à des critères universels de caractère formel. Montesquieu a choisi la deuxième voie pour dépasser la particularité. Il ne me paraît nullement démontré qu'il ait eu tort.

Le second volet de la philosophie de Montesquieu, après la hiérarchie des êtres, est constitué par le chapitre 2 du livre I, dans lequel il précise ce qu'est l'homme naturel, c'est-à-dire, dans sa conception, l'homme en tant qu'homme, antérieur, pour ainsi dire, à la société. L'expression « antérieur à la société » ne signifie pas que, d'après lui, il y ait eu des hommes qui n'aient pas vécu en société, mais que l'on peut essayer, par la raison, de concevoir ce qu'est l'homme, abstraction faite des collectivités. Montesquieu, dans ce chapitre, veut réfuter la conception de la nature de Hobbes. Et cette réfutation constitue, à mon sens, un mode d'accès à la compréhension des thèmes fondamentaux de sa pensée.

Ce que Montesquieu veut démontrer, c'est que l'homme lui-même n'est point belliqueux. L'état de nature n'est pas un état de guerre de tous contre tous, mais, sinon une vraie paix, au moins un état étranger à la distinction paix-guerre. Montesquieu tient à réfuter Hobbes parce que celui-ci, considérant que l'homme se trouve, dans l'état de nature, en hostilité avec ses semblables, justifie le pouvoir absolu, seul capable d'imposer la paix et de donner la sécurité à une espèce querelleuse. En revanche, Montesquieu ne voit pas l'origine de la guerre dans l'état de nature. L'homme n'est pas de lui-même l'ennemi de l'homme. La guerre est moins un phénomène humain qu'un phénomène social. Si la guerre et l'inégalité sont liées à l'essence de la société et non pas à l'essence de l'homme, l'objectif de la politique sera non pas d'éliminer la guerre et l'inégalité, inséparables de la vie collective, mais de les atténuer ou de les modérer.

Ces deux modes de raisonnement, malgré une apparence paradoxale, sont au fond logiques. Si la guerre est humaine, on peut rêver de la paix absolue. Si la guerre est sociale, on souscrit simplement à l'idéal de la modération.

En comparant la démarche de Montesquieu à celle de Jean-Jacques Rousseau, on observe une opposition comparable à celle que nous venons d'apercevoir entre Montesquieu et Hobbes. Rousseau se réfère à un état de nature, conçu par la raison humaine, qui sert pour ainsi dire de critère à la société. Ce critère l'amène à une conception de la souveraineté absolue du peuple. Notre

auteur se borne à constater que les inégalités viennent de la société. Il n'en conclut pas qu'il faut revenir à une égalité naturelle mais qu'il faut atténuer dans la mesure du possible les inégalités, qui tiennent à la société elle-même.

La conception que Montesquieu se fait de l'état de nature n'est pas seulement révélatrice de l'ensemble de sa philosophie politique; elle est aussi à l'origine des livres IX et X qu'il consacre au droit des gens :

« Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leur véritable intérêt. L'objectif de la guerre, c'est la victoire, celui de la victoire, la conquête, celui de la conquête, la conservation. De ce principe et du précédent doivent dériver toutes les lois qui forment le droit des gens. » (*E. L.*, liv. I, chap. 3; *O. C.*, t. II, p. 237.)

Ce texte montre qu'il y a dans *L'Esprit des lois* non pas seulement l'explication scientifique causale des lois positives, mais aussi l'analyse des lois qui président aux relations entre les collectivités en fonction de l'objectif attribué par Montesquieu au droit des gens. Ce qui signifie, en d'autres termes, que la fin à laquelle tendent les collectivités peut être déterminée par l'analyse rationnelle.

Les interprétations possibles.

La philosophie de Montesquieu n'est ni la philosophie déterministe simplifiée qu'Auguste Comte, par exemple, lui attribuait, ni une philosophie traditionnelle du droit naturel, mais un essai pour combiner les deux. Ainsi s'expliquent les interprétations multiples qu'on a données de sa pensée.

L'historien allemand Meinecke, qui, dans un livre classique, *Die Entstehung des Historismus (La Formation de l'historisme)*, a consacré un chapitre à Montesquieu, a considéré que la doctrine de Montesquieu oscillait entre l'universalisme rationnel, caractéristique de la pensée du XVIIIe siècle, et le sens historique des particularités qui devait s'épanouir dans les écoles historiques du XIXe siècle.

Il est vrai que l'on trouve chez Montesquieu des formules inspirées par la philosophie d'un ordre rationnel et universel, en même temps que des formules qui mettent l'accent sur la diversité des coutumes et des collectivités historiques. Reste à savoir s'il faut considérer la pensée de Montesquieu comme un compromis précaire entre ces deux inspirations, comme une étape sur

la voie de la découverte de l'historisme intégral, ou bien comme une tentative, légitime et imparfaite, pour combiner deux sortes de considérations dont aucune ne saurait être entièrement éliminée.

L'interprétation de L. Althusser est une nouvelle version d'un Montesquieu contradictoire. La contradiction de Montesquieu serait entre son génie novateur et ses opinions réactionnaires. Il y a une part de vérité dans cette interprétation. Dans les conflits d'idéologies du XVIIIe siècle, Montesquieu appartient à un parti que l'on peut effectivement qualifier de réactionnaire, car il recommandait le retour à des institutions qui avaient existé dans un passé plus ou moins légendaire.

Au cours du XVIIIe siècle, surtout pendant sa première moitié, la grande querelle des écrivains politiques français portait sur la théorie de la monarchie [18] et la situation de l'aristocratie dans la monarchie. En gros, deux écoles s'opposaient. L'école romaniste faisait sortir la monarchie française de l'empire souverain de Rome, dont le roi de France aurait été l'héritier. Dans ce cas, l'histoire justifierait la prétention à l'absolutisme du roi de France. La deuxième école, dite germaniste, faisait sortir la situation privilégiée de la noblesse française de la conquête des Francs. De ce débat sont sorties des doctrines qui se sont prolongées au siècle suivant et qui ont abouti à des idéologies proprement racistes; par exemple la doctrine selon laquelle les nobles étaient des Germains et le peuple des Gallo-Romains. La distinction de l'aristocratie et du peuple aurait correspondu à celle des conquérants et des conquis. Ce droit de conquête, qui aujourd'hui justifie mal le maintien d'une situation d'inégalité, passait autrefois, au XVIIIe siècle, pour un fondement légitime et solide de la hiérarchie sociale [19].

Dans le conflit de ces deux écoles, Montesquieu — il suffit de se reporter aux trois derniers livres de *L'Esprit des lois* pour s'en rendre compte — est du côté de l'école germaniste, quoique avec des nuances, des réserves et plus de subtilité que les théoriciens intransigeants des droits de la noblesse. A la fin du chapitre sur la constitution d'Angleterre, se trouve la formule célèbre : la liberté anglaise, fondée sur l'équilibre des puissances, est née « dans les bois », c'est-à-dire dans les forêts de Germanie.

De façon générale, Montesquieu se montre soucieux des privilèges de la noblesse et du renforcement des corps intermédiaires [20]. Il n'est à aucun degré un doctrinaire de l'égalité, ni encore moins de la souveraineté populaire. Liant l'inégalité sociale à l'essence de l'ordre social, il s'accommode fort bien de l'inégalité. Et si l'on croit, comme L. Althusser, que la souveraineté populaire et l'égalité sont les formules politiques qui l'ont emporté à travers les révolutions du XIXe et du XXe siècle, à travers la

Révolution française et la révolution russe, si l'on croit que l'histoire va dans le sens de la souveraineté populaire et de l'égalité, il est juste de dire que Montesquieu est un doctrinaire d'ancien régime et qu'en ce sens il est proprement réactionnaire.

Il me semble cependant que la question est plus complexe. Montesquieu pense, en effet, qu'il y a toujours eu des inégalités sociales, que le gouvernement est toujours exercé par des privilégiés; mais, quelles que soient les institutions historiquement définies auquel il s'est référé, son idée dernière est que l'ordre social est, par essence, hétérogène, et que la liberté a pour condition l'équilibre des puissances sociales et le gouvernement des notables, en donnant au terme notables le sens le plus général et le plus vague, dans lequel il englobe tout aussi bien les meilleurs citoyens d'une démocratie égalitaire que la noblesse dans une monarchie, voire les militants du parti communiste dans un régime de type soviétique.

Autrement dit, l'essence de la philosophie politique de Montesquieu est le libéralisme : le but de l'ordre politique est d'assurer la modération du pouvoir par l'équilibre des puissances, l'équilibre du peuple, de la noblesse et du roi dans la monarchie française ou dans la monarchie anglaise, l'équilibre du peuple et des privilégiés, de la plèbe et du patriciat dans la république romaine. Ce sont là des exemples divers de la même conception fondamentale d'une société, hétérogène et hiérarchique, où la modération du pouvoir exige l'équilibre des puissances.

Si telle est la pensée dernière de Montesquieu, il n'est nullement démontré qu'il soit réactionnaire. Il est incontestablement réactionnaire dans les querelles du XVIIIe siècle. Il n'a ni prévu ni souhaité la Révolution française. Il l'a peut-être préparée sans le vouloir, parce qu'on ne connaît jamais, ni à l'avance ni après coup, la responsabilité historique de chacun; mais consciemment, il n'a pas voulu la Révolution française. Dans la mesure où l'on peut prévoir ce qu'un homme aurait fait dans des circonstances qu'il n'a pas vécues, on imagine que Montesquieu aurait été, à la rigueur, un Constituant. Bientôt il serait passé dans l'opposition, et il aurait eu le choix, comme les libéraux de son espèce, entre l'émigration, la guillotine ou l'émigration intérieure en marge des péripéties violentes de la révolution.

Mais, réactionnaire politiquement, Montesquieu reste peut-être le représentant d'une façon de penser qui n'est nullement dépassée ou anachronique. Quelle que soit la structure de la société, à une époque, il y a toujours possibilité de penser à la façon de Montesquieu, c'est-à-dire d'analyser la forme propre d'hétérogénéité d'une certaine société et de chercher, par l'équilibre des puissances, la garantie de la modération et de la liberté.

Une dernière interprétation de la pensée de Montesquieu peut être trouvée dans le court chapitre que Léon Brunschvicg a consacré à Montesquieu dans *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* Elle revient à considérer cette pensée comme essentiellement contradictoire [21].

Selon ce critique, Montesquieu nous a donné, d'une certaine façon, le chef-d'œuvre de la sociologie pure, je veux dire de la sociologie analytique, établissant des relations multiples entre tel ou tel facteur, sans tentative de synthèse philosophique, sans prétention à déterminer le facteur prédominant ou l'origine profonde de chaque société.

En dehors de cette sociologie pure, Brunschvicg est tenté de croire qu'il n'y a aucun système chez Montesquieu. Citant la formule : « Il s'en faut que le monde intelligible soit aussi bien gouverné que le monde physique... », il pense que ce paradoxe — voir une infériorité, au moins apparente, du monde intelligent, dans la possibilité de violer les lois auxquelles il est soumis — équivaut à une confusion entre la loi causale et la loi-commandement.

Léon Brunschvicg montre aussi l'oscillation de Montesquieu entre des formules cartésiennes du type (avant qu'on ait tracé le cercle, tous les rayons sont déjà égaux; de la même façon il y a du juste et de l'injuste avant qu'il y ait des lois positives) et une classification des types de régime, qui dérive de la tradition aristotélicienne. Finalement, il ne voit ni unité ni cohérence dans *L'Esprit des lois,* et se borne à conclure que les lecteurs y ont tout de même vu une philosophie implicite du progrès inspirée par des valeurs libérales.

Personnellement, je pense que ce jugement est sévère. Il est vrai qu'il n'y a pas de système chez Montesquieu, et peut-être est-il conforme à l'esprit d'une certaine sociologie historique qu'il n'y ait pas de système. Mais j'espère avoir montré que la pensée de Montesquieu est loin d'être aussi contradictoire qu'on l'affirme souvent.

*

En tant que sociologue, Montesquieu a cherché à combiner deux idées, dont aucune ne peut être abandonnée, mais dont la conjonction est difficile. D'une part, implicitement, il affirmait la pluralité indéfinie des explications partielles. Il a montré combien sont nombreux les aspects d'une collectivité que l'on doit expliquer, combien sont nombreux les déterminants auxquels on peut rapporter les différents aspects des vies collectives. D'autre part, il a cherché le moyen de dépasser la juxtaposition de relations partielles, de saisir quelque chose qui constitue l'unité des ensembles

historiques. Il a cru trouver, plus ou moins clairement, ce principe d'unification, qui ne contredit pas la pluralité indéfinie des explications partielles, dans la notion d'esprit d'un peuple, celle-ci étant rattachée à la théorie politique par l'intermédiaire du principe de gouvernement.

On aperçoit très nettement, dans *L'Esprit des lois*, plusieurs espèces d'explications, ou de relations compréhensives comme celles que les sociologues d'aujourd'hui essaient d'élaborer. Ces relations compréhensives doivent servir de guide aux rédacteurs de lois et sont de divers ordres. Par exemple, Montesquieu, ayant posé le type idéal d'un certain gouvernement, peut logiquement montrer ce que doivent être les diverses sortes de lois, lois de l'éducation, lois fiscales, lois commerciales, lois somptuaires, afin que le type idéal du régime soit pleinement réalisé. Il donne des conseils sans sortir du plan scientifique, en supposant simplement que les législateurs veulent aider le régime à se maintenir.

Il y a aussi des références à la finalité d'une activité sociale particulière. Un exemple est celui du droit des gens. Dans quelle mesure Montesquieu a-t-il démontré réellement que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal possible, est une autre question. Ces affirmations louables sont plutôt posées dogmatiquement que démontrées scientifiquement. Quoi qu'il en soit, la sociologie de Montesquieu, telle qu'elle se présente à nous, implique la possibilité de rapporter les lois d'un secteur donné à la finalité immanente d'une activité humaine.

Il y a enfin dans Montesquieu la référence à des lois universelles de la nature humaine, qui donnent le droit, sinon de déterminer ce que doit être concrètement telle institution, du moins de condamner des institutions, par exemple l'esclavage. Je serais assez enclin à dire que la notion d'un droit naturel formel à signification négative, telle qu'elle apparaît dans la philosophie politique de M. Éric Weil, est déjà présente dans *L'Esprit des lois* [22]. Les lois rationnelles de la nature humaine, chez Montesquieu, sont toutes conçues de manière suffisamment abstraite pour exclure la déduction, à partir d'elles, de ce que doivent être des institutions particulières, et pour autoriser la condamnation de certaines pratiques.

La pensée sociologique de Montesquieu se caractérise en dernier lieu par la coopération incessante de ce qu'on pourrait appeler la pensée synchronique et de la pensée diachronique, c'est-à-dire par la combinaison, perpétuellement renouvelée, de l'explication des parties contemporaines d'une société les unes par les autres, et de l'explication par le passé et par l'histoire de cette société elle-même. La distinction de ce qu'Auguste Comte appelle statique

et dynamique est déjà visible dans la méthode sociologique de *L'Esprit des lois*.

Mais pourquoi, s'il en est ainsi, Montesquieu est-il considéré, non pas comme un sociologue, mais comme un précurseur de la sociologie? Quelle est la justification du fait qu'on ne le mette pas parmi les pères fondateurs?

La première raison est que le mot sociologie n'existait pas du temps de Montesquieu et que ce mot, entré peu à peu dans les mœurs, a été forgé par Auguste Comte.

La deuxième raison, beaucoup plus profonde, c'est que Montesquieu ne médite pas sur la société moderne. Ceux que l'on considère comme les fondateurs de la sociologie, Auguste Comte ou Marx, ont pour objet de leur étude les caractères typiques de la société moderne, donc de la société considérée comme essentiellement industrielle ou capitaliste. Non seulement Montesquieu n'a pas pour objet de réflexion la société moderne, mais les catégories qu'il emploie sont dans une large mesure les catégories de la philosophie politique classique. Enfin, il n'y a dans *L'Esprit des lois* ni primauté de l'économie ni primauté de la société par rapport à l'État.

Montesquieu est en un sens le dernier des philosophes classiques et en un autre sens le premier des sociologues. Il est encore un philosophe classique dans la mesure où il considère qu'une société est essentiellement définie par son régime politique et où il aboutit à une conception de la liberté. Mais, en un autre sens, il a réinterprété la pensée politique classique dans une conception globale de la société, et il a cherché à expliquer sociologiquement tous les aspects des collectivités.

Ajoutons enfin que Montesquieu ignore la croyance au progrès. Mais qu'il n'ait pas cru au progrès au sens où Auguste Comte y a cru, n'a rien de surprenant. Dans la mesure où il concentrait son attention sur les régimes politiques, il était conduit à ne pas voir un mouvement unilatéral vers le mieux au cours de l'histoire. Le devenir politique jusqu'à nos jours est fait effectivement, comme Montesquieu après beaucoup d'autres l'a vu, d'alternances, de mouvements de progression, puis d'effondrement. Montesquieu devait donc méconnaître l'idée de progrès qui surgit naturellement dès que l'on considère l'économie ou l'intelligence. La philosophie économique du progrès, nous la trouvons chez Marx; la philosophie du progrès humain par la science, nous la trouvons chez Auguste Comte.

INDICATIONS BIOGRAPHIQUES

1689 18 janvier. Naissance de Charles-Louis de Secondat au château de la Brède, près de Bordeaux.
1700-1705 Études secondaires à Juilly chez les Oratoriens.
1708-1709 Études de droit à Bordeaux puis à Paris.
1714 Charles de Secondat est reçu conseiller au Parlement de Bordeaux.
1715 Mariage avec Jeanne de Lartigue.
1716 Élection à l'Académie des sciences de Bordeaux.
Il hérite de son oncle la charge de président à mortier, tous ses biens et le nom de Montesquieu.
1717-1721 Il étudie les sciences et compose divers mémoires sur l'écho, l'usage des glandes rénales, la transparence, la pesanteur des corps, etc.
1721 Publication sans nom d'auteur des *Lettres persanes*. Le livre connaît immédiatement un succès considérable.
1722-1725 Séjour à Paris où il mène une vie mondaine. Il fréquente l'entourage du duc de Bourbon, le président Henault, la marquise de Prie, le salon de Mme Lambert, le club de l'Entresol où il lit son *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*.
1725 Publication du *Temple de Gnide* sans nom d'auteur. Rentré à Bordeaux, Montesquieu cède sa charge de président et retourne à Paris.
Il écrira plus tard dans ses *Pensées :* « Ce qui m'a toujours donné assez mauvaise opinion de moi, c'est qu'il y a peu d'états dans la République auxquels j'eusse été véritablement propre. Quant à mon métier de président, j'avais le cœur très droit; je comprenais assez les questions en elles-mêmes; mais quant à la procédure, je n'y entendais rien. Je m'y étais pourtant appliqué; mais ce qui m'en dégoûtait le plus, c'est que je voyais à des bêtes le même talent qui me fuyait, pour ainsi dire. » (*O. C.*, t. I, p. 977.)
1728 Élection à l'Académie française. Départ en voyage pour l'Allemagne, l'Autriche, la Suisse, l'Italie et la Hollande, d'où Lord Chesterfield l'entraîne en Angleterre.
1729-1730 Séjour en Angleterre.
1731 Retour au château de la Brède, où il va désormais se consacrer à la composition de *L'Esprit des lois*.

1734 Publication des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains.*
1748 Publication de *L'Esprit des lois*, édité à Genève sans nom d'auteur. Le succès est grand mais le livre est plus commenté que lu.
1750 *Défense de L'Esprit des lois*, en réponse aux attaques des Jésuites et des Jansénistes.
1754 Il compose l'*Essai sur le goût* pour *L'Encyclopédie*, à la demande de d'Alembert (publication en 1756).
1755 10 février. Mort à Paris.

NOTES

17. Selon L. Althusser, dans son livre *Montesquieu, la politique et l'histoire*, l'auteur de *L'Esprit des lois* est à l'origine d'une véritable révolution théorique. Celle-ci « suppose qu'il est possible d'appliquer aux matières de la politique et de l'histoire une catégorie newtonienne de la loi. Elle suppose qu'il est possible de tirer des institutions humaines elles-mêmes de quoi penser leur diversité dans une unité et leur changement dans une constance : la loi de leur diversification, la loi de leur devenir. Cette loi ne sera plus un ordre idéal, mais un rapport immanent aux phénomènes. Elle ne sera pas donnée dans l'intuition des essences, mais tirée des faits eux-mêmes, sans idée préconçue, par la recherche et la comparaison, dans le tâtonnement » (p. 26). Mais « le sociologue n'a pas affaire comme le physicien à un objet [le corps] qui obéit à un déterminisme simple et suit une ligne dont il ne s'écarte pas — mais à un type d'objet très particulier : ces hommes, qui s'écartent même des lois qu'ils se donnent. Que dire alors des hommes dans leur rapport à leurs lois? — Qu'ils les changent, les tournent ou les violent. Mais rien de tout ceci n'affecte l'idée qu'on peut dégager de leur conduite indifféremment soumise ou rebelle une loi qu'ils suivent sans le savoir, et de leurs erreurs mêmes sa vérité. Pour se décourager de découvrir les lois de la conduite des hommes, il faut avoir la simplicité de prendre les lois qu'ils se donnent pour la nécessité qui les gouverne! En vérité, leur erreur, l'aberration de leur humeur, le viol et le changement de leurs lois font tout simplement partie de leur conduite. Il n'est que de dégager les lois du viol des lois, ou de leur changement... Cette attitude suppose un principe de méthode très fécond, qui consiste à ne pas prendre les motifs de l'action humaine pour ses mobiles, les fins et les raisons que les hommes se proposent consciemment pour les causes réelles, le plus souvent inconscientes, qui les font agir » (p. 28 et 29).

18. Sur toute cette question de la querelle idéologique au XVIIIe siècle, il faut se reporter à la thèse d'Élie Carcassonne : *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, 1927.

19. M. Louis Althusser résume ainsi le débat : « Une idée a dominé toute la littérature politique du XVIIIe siècle : l'idée que la monarchie absolue s'est établie contre la noblesse, et que le roi s'est appuyé sur les roturiers pour balancer la puissance de ses adver-

saires féodaux, et les réduire à sa merci. La grande querelle des germanistes et des romanistes sur l'origine de la féodalité et de la monarchie absolue se déroule sur le fond de cette conviction générale... D'un côté les germanistes (Saint-Simon, Boulainvilliers et Montesquieu, ce dernier plus informé et nuancé mais tout aussi ferme) évoquent avec nostalgie les temps de la monarchie primitive : un roi élu des nobles et pair parmi ses pairs, comme il l'était à l'origine dans les « forêts » de Germanie, pour l'opposer à la monarchie devenue absolue : un roi combattant et sacrifiant les grands pour prendre ses commis et ses alliés dans la roture. De l'autre côté le parti absolutiste d'inspiration bourgeoise, les romanistes (l'abbé Dubos, cet auteur d'une conjuration contre la noblesse (*E. L.*, XXX, 10) et cible des derniers livres de *L'Esprit des lois*), et les Encyclopédistes célèbrent soit dans Louis XIV, soit dans le despote éclairé l'idéal du prince qui sait préférer les mérites et les titres de la bourgeoisie laborieuse aux prétentions périmées des féodaux. » (*Op. cit.*, p. 104 et 105.)

A l'origine du traditionalisme germaniste se trouve un ouvrage inédit de l'abbé Le Laboureur, mandaté le 13 mars 1664 par les pairs de France pour découvrir dans l'histoire « les preuves des droits et prérogatives attachées à leur rang ». Le Laboureur, dont le travail fut presque certainement connu de Saint-Simon, crut trouver l'origine de la noblesse dans la conquête franque et développa la théorie de la noblesse participant au gouvernement avec le roi lors des assemblées du Champ de Mars ou du Champ de Mai. Le duc de Saint-Simon (1675-1755) dans ses projets de gouvernement rédigés vers 1715, le comte de Boulainvilliers (1658-1722) dans son *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727), son *Mémoire présenté à Monseigneur le Duc d'Orléans Régent* (1727), son *Essai sur la noblesse de France* (1732), développèrent cette apologie de l'ancienne monarchie — le « règne de l'incomparable Charlemagne » — partageant selon les traditions des Francs ses pouvoirs avec les leudes. Le féodalisme germaniste devait se poursuivre jusque dans la première moitié du XIXe siècle. Montlosier, dans son *Traité de la monarchie française*, reprit encore en 1814 les thèmes de Boulainvilliers pour défendre « les droits historiques de la noblesse ». Et cette forme d'argumentation provoqua par réaction la vocation de nombre de grands historiens de la génération de 1815 : Augustin Thierry notamment, dont les premières œuvres (*Histoire véritable de Jacques Bonhomme* de 1820) pourraient porter comme exergue la formule de Sieyès : « Pourquoi le Tiers État ne renverrait-il pas dans les forêts de Franconie toutes ces familles qui conservent la folle prétention d'être issues de la race des conquérants. »

Le germanisme de Le Laboureur et de Boulainvilliers était à la fois « raciste », au sens de partisan des droits de la conquête, et libéral en ce qu'il était hostile au pouvoir absolu et favorable à la formule parlementaire. Mais les deux éléments étaient dissociables.

Sous forme de référence aux traditions franques de liberté et aux assemblées des forêts de Germanie, cette doctrine politico-historique n'était donc pas totalement liée aux intérêts de la noblesse. L'abbé Mably, dans ses *Observations sur l'histoire de France* (1765), un des livres qui eurent sans doute le plus d'influence sur les générations révolutionnaires, en donna une version qui justifiait la convocation des États généraux et les ambitions politiques du Tiers État. Lorsqu'en 1815 Napoléon voulut se réconcilier avec le peuple et la liberté, il emprunta au livre de Mably l'idée de l'Assemblée extraordinaire du Champ de Mai. De même au XIXe siècle, Guizot, que l'on a pu qualifier d'historien de l'ascension légitime de la bourgeoisie, est comme Mably germaniste convaincu (cf. les *Essais sur l'histoire de France* de 1823 ou les Leçons de 1828 sur l'*Histoire générale de la civilisation en Europe*).

Tocqueville et Gobineau sont sans doute les derniers héritiers de l'idéologie germaniste. Avec Tocqueville le féodalisme se mue en regret de la montée de l'absolutisme monarchique et renforce des convictions libérales de cœur et démocratiques de raison. Avec Gobineau qui par son oncle et chez Montlosier a puisé directement son inspiration auprès des doctrinaires aristocratiques du XVIIIe siècle, la veine libérale disparaît au profit du racisme (voir la correspondance Tocqueville-Gobineau dans l'édition des *Œuvres complètes* de Tocqueville, t. IX,

Paris, Gallimard, 1959, et notamment la préface de J.-J. Chevallier).

20. Ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas d'être lucide sur son propre milieu. Ses œuvres ne manquent pas de traits contre les travers et les vices de la noblesse et des courtisans. Il est vrai que la satire des courtisans est plus une satire contre ce que la monarchie a fait de la noblesse que contre la noblesse elle-même ou contre la noblesse telle qu'elle devrait être, c'est-à-dire libre et indépendante dans sa fortune. Ainsi « le corps des laquais est plus respectable en France qu'ailleurs, c'est un séminaire de grands seigneurs. Il remplit le vide des autres États » (*Lettres persanes*, lettre 98, *O. C.*, t. I, p. 277), ou encore : « Il n'y a rien qui approche de l'ignorance des gens de la Cour de France que celle des ecclésiastiques d'Italie. » (*Mes Pensées, O. C.*, t. I, p. 1316.)

21. Léon Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 489-501.

22. Cf. Éric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1956, 264 p. Éric Weil écrit notamment : « Le droit naturel du philosophe constitue le fondement de toute critique du droit positif historique de même que le principe de la morale fonde toute critique des maximes individuelles... Ensemble avec le droit positif il fixe à tout homme ce que dans telle situation historique il doit faire, doit admettre et peut exiger; il ne critique un système cohérent que pour autant que celui-ci ne tient pas compte de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables ou nie le caractère raisonnable de l'homme... Le droit naturel ne fournit pas ses prémisses matérielles mais les prend telles qu'il les trouve pour les développer selon son propre critère... Le droit naturel en tant qu'instance critique doit donc décider si les rôles prévus par la loi positive ne sont pas en conflit et si le système que forme leur ensemble ne contredit pas au principe de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables. Toute réponse à cette question sera à la fois formelle et historique : le droit naturel dès qu'il tâche de s'appliquer s'applique nécessairement à un système positif historique. Ce qui s'applique ainsi au droit positif et le transforme en le pensant dans sa totalité n'est pas du droit positif » (p. 36 à 38).

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE MONTESQUIEU

Œuvres complètes, éd. par Édouard Laboulaye, Paris, Garnier Frères, 7 vol., 1875-1879.

Cette édition ne contient que les œuvres traditionnellement connues; elle ne comprend ni la *Correspondance*, ni les *Voyages*, ni le *Scipilège*, ni les *Pensées*, ni les *Mélanges*.

Œuvres complètes, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, t. I, 1949, t. II, 1951.

Cette édition ne comprend pas la *Correspondance*.

C'est celle qui est utilisée et citée.

Œuvres complètes, publiées sous la direction d'André Masson, Paris, Nagel, 3 vol., 1950-1955.

Cette édition comprend, en plus de la précédente, la *Correspondance* et quelques autres inédits.

L'Esprit des lois, texte établi et présenté par Jean Brethe de La Gressaye, Paris, Les Belles-Lettres, 4 tomes, 1950-1961.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Léon Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927.

Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

Jean-Jacques Chevallier, *Les Grandes Œuvres politiques*, Paris, A. Colin, 1949.

J. H. Laski, *The Rise of European Liberalism, An Essay in Interpretation*, Londres, Allen & Unwin, 1936.

Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, I. *De Montesquieu à Robespierre*, Paris, Gallimard, 1946.

Kingsley Martin, *French liberal Thought in the Eighteenth Century*, a study of political ideas from Bayle to Condorcet, Londres, Turnstile Press, 1954.

Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munich, Berlin, R. Oldenburg, 2 vol., 1936.

C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, edited by A. G. Little, Manchester University Press, 2 vol., 1939.

OUVRAGES CONSACRÉS A MONTESQUIEU

L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, P. U. F., 1959.
H. BARKHAUSEN, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres d'après les papiers de la Brède*, Paris, Hachette, 1907.
P. BARRIÈRE, *Un grand provincial : Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1946.
E. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires (s. d.), 1927.
A. COTTA, « Le développement économique dans la pensée de Montesquieu », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1957.
S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della politica*, Turin, Ramella, 1953.
C. P. COURTNEY, *Montesquieu and Burke*, Oxford, Basil & Blackwell, 1963.
J. DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, les sources anglaises de *L'Esprit des lois*, Paris, J. Gabalda, 1909.
J. DEDIEU, *Montesquieu, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1943.
E. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, note introductive de G. Davy, Paris, M. Rivière, 1953.
J. EHRARD, *Politique de Montesquieu*, Paris, A. Colin, 1965.
Ch. EISENMANN, « *L'Esprit des lois* » *et la séparation des pouvoirs*, in *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933.
ÉTIEMBLE, « Montesquieu », in *Histoire des Littératures*, III, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1958, p. 696-710.
E. FAGUET, *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1902.
F. T. H. FLECHTER, *Montesquieu and English Politics 1750-1800*, London, E. Arnold, 1939.
B. GROETHUYSEN, *Philosophie de la Révolution française*, précédée de *Montesquieu*, Paris, Gallimard, 1956.
A. SHACKLETON, *Montesquieu, a Critical Biography*, Londres, Oxford University Press, 1961.
A. SOREL, *Montesquieu*, Paris, Hachette, 1887.
J. STAROBINSKI, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1957.

OUVRAGES COLLECTIFS CONSACRÉS A MONTESQUIEU

Revue de Métaphysique et de Morale, numéro spécial d'octobre 1939 (vol. 46) consacré à Montesquieu à l'occasion du 250e anniversaire de sa naissance. Textes de R. Hubert, G. Davy, G. Gurvitch.
La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu, Bicentenaire de *L'Esprit des lois*, 1748-1948, sous la direction de Boris Mirkine-Guetzévitch et H. Puget, avec la collaboration de P. Barrière, P. Bastid, J. Brethe de La Gressaye, R. Cassin, Ch. Eisenmann..., Paris, Sirey, 1952.
Congrès Montesquieu de Bordeaux, 1955. Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu, Bordeaux, Delmas, 1956.